

シュリーラータにおける認識の構造

中 島 正 淳

1. はじめに

経部（経量部¹⁾）とは、有部の内部にありながら、有部の経蔵と律蔵のみを仏説と認め、論蔵を仏説と認めない論師たちのことである²⁾。その思想は瑜伽行派につながるものとして、一般に重要視されているが³⁾、十分に解明されているとは言えないのが現状である。これはこの経部の資料がわずかであり、主として有部の論書に引用される断片に頼らなければ、思想を抽出できないからである。

この困難のなか、加藤〔1989〕は『経量部の研究』を刊行し、『俱舍論』と『順正理論』とを駆使して、経部のなかでも特に重要な人物であるシュリーラータの思想解明に大きな成果をあげた。

さて、加藤〔1989: 207–228〕は、『俱舍論』「世間品」中の「触と受の生起に関する時間的關係」という箇所分析に基づいて、シュリーラータの認識の構造を解明している。そこで、その当該箇所の科段を示せば、概ね次のように

1) 室寺〔2004〕によれば、Sautrāntika の漢訳語は「経量部」ではなく「経部」とするのが正しいとされる。

2) 櫻部〔1953〕は経部が自らの三蔵を有し、独立した教団を形成していたかどうかを疑問視しており、また加藤〔1989〕も経部とは部派名を指すのではなく、一種の学派の如き集団であると言及した。そこで、本庄〔1992b〕は AKVy を精査し、経部とは、聖典論からすれば、有部の内部にありながら有部の経蔵と律蔵のみを仏説と認め、論蔵を仏説と認めない論師たちであるという規定を導きだした。

3) 詳細については御牧〔1988〕、本庄〔2011〕を参照。

なる。

『俱舍論』「世間品」触と受の生起に関する時間的關係

- ①シュリーラータの次第生起説の提示 [AKBh 145, 17-19]
- ②次第生起説をめぐる毘婆沙師とシュリーラータとの論争 [AKBh 145, 19-146, 2]
- ③十大地法説をめぐる毘婆沙師とシュリーラータとの論争 [AKBh 146, 2-10]
- ④經典の文言をめぐる毘婆沙師とシュリーラータとの論争 [AKBh 146, 10-18]

加藤 [1989: 207-228] は、このうちの①③④を検討した上で、シュリーラータの認識の構造とは、第一刹那に根と境があり、第二刹那に識（触）が生じ、第三刹那以降に受・想・思が次第に生起すると結論付ける⁴⁾。しかし、加藤 [1989: 207] は、②に当たる部分については「中略」とするのみで、何ら言及していない。ゆえに、今回は②について検討することにしたい。

②を扱った研究に、Dhammajoti [2007a: 122-125] と木村 [2009: 159-160] がある。詳細については後にも述べるが、この両者の研究では、②の部分に対する意見が全く異なっている。そのため、シュリーラータの認識の構造が完全に解明されているとは言い難く、なお再考の余地がある。

そこで本稿では、②について、自ら経部師であると表明する称友⁵⁾の AKVy を援用して、『俱舍論』の記述を補完することによって先行研究を再考し、シュリーラータにおける認識の構造を明らかにしたい。

2. シュリーラータの次第生起説

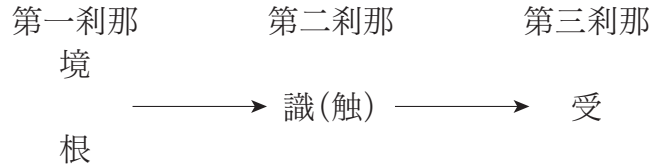
シュリーラータにおける認識の構造は、「次第生起説」という名でよく知られる。その次第生起説については、加藤 [1989: 207-209] によってすでに検

4) これは現在の学界においても広く認められている説である。しかし、この説をシュリーラータが果たして想定していたのか疑問点もないわけではない。これについては新たに論稿を期する予定である。

5) 詳細については兵藤 [2002] を参照。また、兵藤 [2002] からもうかがえるように、経部の思想を研究する上で、AKVy の資料的価値は極めて高いと言える。

討されている。そこで、加藤〔1989〕に基づいて、これからの議論の前提となる次第生起説を図示すれば、次のようになる⁶⁾。

【図1：シュリーラータの次第生起説；AKBh 145, 17-19】



さて、シュリーラータは以上の【図1】のような次第生起説を提示したわけであるが、それに対して毘婆沙師は次の二つの点から論難する。

AKBh 145, 19-20:

evaṃ tarhi na sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti, na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ.

もしそうなら、では、(1)すべての識に受がなく、(2)またすべての識が〔必ずしも〕触でないことになる。

ここでは、毘婆沙師によって次第生起説の二つの過失が示される⁷⁾。すなわ

6) シュリーラータの次第生起説は、『俱舍論』では次のように説かれる。

AKBh 145, 17-19:

sparśād uttarakālaṃ vedanety apare. indriyārthau hi pūrvaṃ tato vijñānaṃ so 'sau trayāṇaṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sparśapratyayāt paścād vedanā tṛtīyakṣaṇa iti.

他の者たちは〔言う〕。「触より後の時点に受が〔生ずる〕。根と境とが先にあり、それから識が〔生ずる〕。まさにその三者の和合が触である。触を縁として、後の第三刹那に受が〔生ずる〕」と。

加藤〔1989: 210-211〕によってすでに指摘されているように、称友・安慧・満増は、ここでの「他の者たち (apare)」を「シュリーラータ」と註釈する (AKVy 307, 17-20; TA D. 389a1-4, P. 74b6-75a2; LA D. 312b1-4, P. 366a5-366b1)。

7) 当該箇所に対する AKVy の註釈は次の通りである。

AKVy 307, 21-22:

na sarvatra vijñāne vedanā prāpnotīti vijñānakṣaṇe dvitīye vedanāyā abhāvāt. na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ vedanākṣaṇe tṛtīye vijñānaṃ na sparśaḥ. pūrvadvitīyakṣaṇe sparśa eva vidhīyate.

(1)すべての識に受がなくとは、識の〔生ずる〕第二刹那に受が存在しないからである。

(2)またすべての識が〔必ずしも〕触でないことになるとは、受の〔生ずる〕第三刹那における識は触ではない。先の〔三者の和合した〕第二刹那における触のみが規定される。

ち、(1)第二刹那の識の生ずる時点には受がないため、すべての識に受がなくなってしまう、(2)第三刹那に識が生じた場合、その識は根・境と和合していないから、すべての識が触でないことになってしまう⁸⁾というのである。なぜなら、毘婆沙師は有部の定説である十大地法説⁹⁾を遵守するため、認識過程が次第に生起することは容認できないからである。それに対して、シュリーラータは次のように答える。

AKBh 145, 20–21:

naīṣa doṣaḥ. pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā. sarve ca sparśāḥ savedanakāḥ sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśa iti.

そのような過失はない。なぜなら、前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に「生ずる」。「ゆえに」すべての触が受を伴い、またすべての識は触となるからである、以上。

ここでは、シュリーラータによって、前の第二刹那の触（A）を原因とする受（A）が、結果として後の第三刹那の触（B）の時点に生ずる。ゆえに、すべての触が受を伴い、またすべての識は触となるから、過失はないと答えられている¹⁰⁾。しかし、これが毘婆沙師の論難をいかに回避したものなのか、当該箇所の記事だけでは判断し難い¹¹⁾。そこで、ひとまず以上の『俱舍論』の記事

8) 有部の定説では、触（sparśa）は根・境・識の三者の和合より生ずると規定される（AKBh 54, 21–22）。

9) 十大地法説とは、受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・三昧の十法はすべての心の刹那に一つも欠けることなく揃って存在するという説であり（AKBh 54, 16–19）、有部の論書の上では、一度も法数を変えずに継承されてきた有部の定説である。

10) 以上の記述から、シュリーラータは、受は識とは別個に存在し、触は識であり仮説であると考えていたことがわかる。

11) 当該箇所に対する AKVy の註釈からも、毘婆沙師の論難をいかに回避したものなのか、明らかとは言えない。

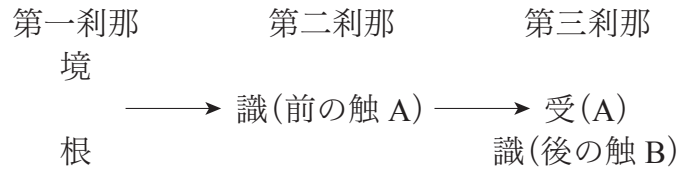
AKVy 307, 23–26:

pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā. yo 'yam idānīm dvitīyaḥ kṣaṇaḥ sparśabhāvenoktaḥ, tatra pūrvasparśahetukā prathamakṣaṇavijñānahetukā vedanotpadyate. tatsparśapūrvikāpy anyasminn ity evaṃ sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti. sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśa iti te ca sparśāḥ savedanakā iti.

なぜなら、前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に「生ずる」。今、

を踏まえた上で、前に図示した【図1】の次第生起説に、後の触（B）を加えれば次のようになる。

【図2：シュリーラータの次第生起説の詳細】



少なくとも以上の【図2】は、前に図示した【図1】の次第生起説を詳細に説明したものであり、「第三刹那」の時点に、何らかの識（後の触 B）が生じた場合の認識の構造であると言える。

3. 毘婆沙師の論難——所縁平等の原則——

そこで、毘婆沙師は論点を変えて、【図2】の認識の構造に対して、次の二つの点から論難する。

AKBh 145, 22–23:

yad uta bhinnā lambanayor api sparśayoḥ pūrvasparśahetukottaratra sparśe vedaneti, katham hi nāmānyajātīyā lambanasparśasambhūtā vedanā 'nyā lambanā bhaviṣyati. yena vā cittena samprayuktā tato bhinnā lambaneti.

すなわち、〔あい前後する〕二つの触が所縁を異にするにも拘わらず、「前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に〔生ずる〕」としたとき、①一体いかにして、ある種のものを所縁とする触（A）から生じ

この第二刹那が触のあり方として説かれたが、そ〔の第二刹那〕の時に、前の触（A）を原因とする〔すなわち〕第一刹那の識（A）を原因とする受（A）が生ずる。別〔の触（B）〕の時に、そ〔の前〕の触（A）を前提とする〔受（A）〕もまた〔生ずる〕から、同様にすべての識に受があることになる。またすべての識は触となるからであるとは、またそれら触が受を伴うというのである。

AKVy では、『俱舍論』の前の触と後の触に対して、仮に第一刹那と第二刹那という順序を設けて註釈している。ここでは、根と境の刹那には言及せず、あくまで前の触と後の触の間に一刹那のずれがあると註釈する。

た受（A）が、また別のものを所縁とすることになるであろうか。②あるいは、ある心と相応した〔受（A）〕が、それとは所縁を異にする〔ことになるであろう〕か。

ここでは、毘婆沙師によって、【図2】の認識の構造における、前の触（A）と後の触（B）の所縁が変わる場合に起こる二つの過失が指摘されている。

そこで、毘婆沙師が指摘する二つの過失について AKVy の註釈を援用し、一つずつ検討していこう。まず『俱舍論』の①について、AKVy では次のように註釈される。

AKVy 307, 26–308, 2:

bhinnāmbanayor iti vistaraḥ bhinnam āmbanam anayoḥ, tau bhinnāmbanau. pūrvasya rūpam āmbanam uttarasya śabdaḥ. tayoḥ bhinnāmbanayoḥ pūrvasparśahetukā rūpāmbanasparśahetukā uttaratra sparśe śabdāmbane yad vedanotpadyate. ity etad ayuktaṃ.

katham hi nāmeti doṣam āviṣkaroti. anyajātīyāmbanasparśasambhūtā rūpaprakārāmbanāt sparśāt sambhūtā vedanā anyāmbanā bhaviṣyati śabdāmbanā bhaviṣyati. vidhurakāraṇatvāt kāryasyāsambhāvanā.

yadā hi rūpāmbanāt sparśāt sambhūtā vedanā rūpāmbanaiva vedanā bhaviṣyati tadā pūrvasparśahetukottaratra sparśe vedaneti yuktaṃ.

yadā tu rūpāmbanāt sparśāc chabdāmbanā vedanotpadyate tadā katham etad yokṣyate. kāraṇānurūpaṃ hi loke kāryaṃ drśyate.

所縁を異にするにも拘わらず云々とは、これら二つ〔の触〕には異なった所縁があるので、それら二つ〔の触〕は所縁を異にするのである。前〔の触（A）〕の所縁は色であり、後〔の触（B）の所縁〕は声である。それら二つ〔の触〕が所縁を異にするにも拘わらず、前の触（A）を原因とする〔すなわち〕色を所縁とする触（A）を原因とする受が、後の触（B）の時に〔すなわち〕声を所縁とする〔触（B）〕の時に生ずるというそのこととは、理に適わない。

【論難】①一体いかにしてとは、過失を明示するのである。ある種のもの

を所縁とする触（A）から生じた〔受（A）が、すなわち〕色という種類を所縁とする触（A）から生じた受（A）が、また別のものを所縁とすることになるであろうか。〔すなわち〕声を所縁とすることになるであろうか。原因を欠いているから結果は生じない。

【答論】まさに色を所縁とする触（A）から生じた受（A）が、同じ色を所縁とする受（A）となるであろうそのとき、「前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に〔生ずる〕」というのは理に適う。

【反論】しかし、色を所縁とする触（A）から、声を所縁とする受（A）が生ずるそのとき、どうしてそのようなことが理に適うであろうか。なぜなら、世間において、結果は原因に随順して、現に見られるからである。

以上の AKVy の註釈から、毘婆沙師は色を所縁とする前の触（A）から生じた受（A）は、必ず前の触と同一の所縁を捉えなければならない、と考えて論難したことがわかる。すなわち、【図 2】の認識の構造では、色から声に所縁が変わる場合に、色を所縁とする眼識から生じた受（A）が、それとは別の声を所縁とするならば、「所縁平等の原則¹²⁾」を逸脱してしまうというのである。

これに対する答論は、色を所縁とする触（A）から生じた受（A）が同じ色を所縁とする場合は、【図 2】の認識の構造は理に適うと言われるのである。

そうであっても、やはり毘婆沙師の立場からすれば、色から声に所縁が変わる場合には、【図 2】の認識の構造は成立しないということが反論として提示されるのである。

さて、当該箇所注目すべきなのは【答論】の箇所である。ここでは、前の触（A）と受（A）とが同一の所縁を捉えるならば、【図 2】の認識の構造は理に適うと註釈されるのである。

一方で、『俱舍論』の②について、AKVy では次のように註釈される。

AKVy 308, 2– 7 :

atha matam rūpāmbanāt sparsāt sambhūtā vedanā śabdāmbanasparśasaṃ-

12) 「所縁平等の原則」については、脚注13を参照。

prayuktāpi rūpāmbanā bhavatīti ata idam āha yena vā cittena samprayuktā tato bhinnāmbaneti.

tataḥ śabdāmbanāc cittād bhinnāmbanā. yata utpannā rūpāmbanā tena samāmbanety arthaḥ.

katham cāsau tena samprayuktety ucyate.

samaṃ prayuktā hi samprayuktā.

【論難】あるいは「色を所縁とする触（A）から生じた受（A）が、声を所縁とする触（B）と相応していても、色を所縁とすることになる」と考えるかもしれないので、それ故に②あるいは、ある心と相応した〔受（A）〕が、それとは所縁を異にする〔ことになるであろう〕かとこのように言う。

【答論①】その声を所縁とする心（触 B）とは所縁を異にするのである。ある〔心（触 A）〕から生じた色を所縁とする〔受（A）〕は、そ〔の色を所縁とする心（触 A）〕と所縁を等しくするという意味である。

【論難】しかし、どうして、こ〔の色を所縁とする心（触 A）から生じた受（A）〕が、そ〔の色を所縁とする心（触 A）〕と相応した〔受（A）〕と言われるか。

【答論②】なぜなら、等しく（samam）、応じたもの（prayukta）が、相応したもの（samprayukta）だからである。

まず周知のように、有部の定説では、相応する心・心所には「五義平等の原則¹³⁾」がある。そのため、毘婆沙師は、同じ第三刹那に生ずる色を所縁とする眼識から生じた受（A）と声を所縁とする触（B）とは「五義平等の原則」によって相応しなければならない、と考えて論難する。すなわち、【図 2】の認

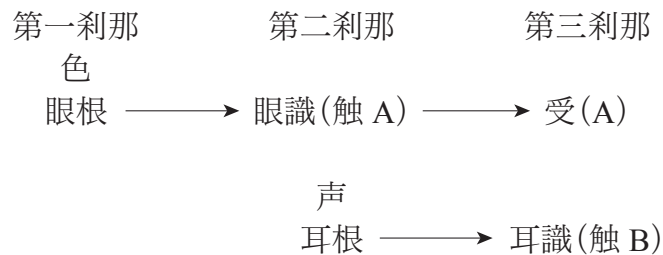
13) 五義平等の原則とは、相応する心・心所は①同じ感官を所依とし（所依平等）、②同じ所縁を把握し（所縁平等）、③その所縁の同じ行相を把握し（行相平等）、④同じ時間に生じ（時平等）、⑤心が一つずつ生ずると同じように、心所法も同じ種類のものが同時に二つ、三つと生ずるのではなく、一つずつ生ずる（事平等）という説である（AKBh 62, 7-9）。五義平等の原則の詳細については、水野 [1964: 211-214]、並川 [1978]、福田 [1997c] 等を参照。

識の構造では、色から声に所縁が変わる場合に、第三刹那の声を所縁とする触（B）と相応しているはずの受（A）が、それとは別の色を所縁とするならば、「五義平等の原則」を逸脱してしまうというのである。

そして、ここでも注目すべきは【答論】の箇所である。称友は、ここで巧みに有部の五義平等の原則とは異なる「相応」の定義を述べる。すなわち、所縁を等しくする (samālabhāna) ならば、「相応」と言われるというのである。ここで明らかになったのは、「相応」の定義自体が有部の定説とは異なるという点であり、AKVy では、毘婆沙師の立場を註釈する際に、それが述べられるのである¹⁴⁾。

以上、毘婆沙師の二つの論難の内容について、AKVy の註釈を援用し、一つずつ検討した。そこで、以上の AKVy の註釈に基づいて、【図 2】の所縁が変わる場合の認識の構造を図示するとともに、論点を整理しておきたい。

【図3：【図2】の所縁が変わる場合の認識の構造】



AKVy の註釈に基づくならば、以上の【図3】のように、色から声に識の所縁が変わる場合には、「第三刹那」の受（A）は、声と色のいずれを所縁にし

14) AKVy とは異なり、TA と LA では、有部の定説である五義平等の原則を逸脱してしまうという趣旨で註釈する。

TA D. 389b2-3, P. 75b1-3 ; LA D. 313a1-2, P. 366b7-367a1:

ཡང་ན་མེས་ཀྱི་ཁ་དང་ཞེས་ཀྱང་འདྲ་བ་དེ་མིག་སྔ་པ་དང་། དེ་ལས་དམིགས་པ་གཞན་པ་ཞེས་ཀྱང་འདྲ་བ་ཀུན་ལ་དམིགས་པ་ཞེས་ཀྱང་བཤིད་དོ། །དེ་ལྟ་བུར་ཉེས་པ་ཅིར་འབྱུང་ཞེན།
ལྟ་བུར་འབྱུང་བའི་དེ་ལ་ལམ་མེས་པ་དང་མཛུང་པ་མཁའ་མི་ལྟར་པའི་ཉེས་པ་འབྱུང་དེ། དམིགས་པ་མ་དང་པས་མཛུང་པ་འཕྱིར་ལུས་མཛུང་པ་མཁའ་མི་ལྟར་པའི་ཉེས་པ་འོ། །

②あるいは、ある心ととは、声を所縁とする〔心（触B）〕と〔である〕。それとは所縁を異にする〔ことになるであろう〕かとは、色を所縁とする〔ことになるであろうか〕という意味である。そうであれば、いかなる過失に陥ることになるのか。同時に生ずる触等と相応しないという過失に陥ることになる。所縁を異にするものは、五種類の等しさ（五義平等）によって相応しないからである。

このように、TA と LA では明らかに「五義平等の原則」によって毘婆沙師の見解を注釈している。そのため、当該箇所において、AKV_y だけが異なる註釈をしていることがわかる。

たとしても過失がある、ということが毘婆沙師によって提示されたのである。

4. シュリーラータの所縁が変わる場合の認識の構造

以上、毘婆沙師の二つの論難の内容について分析し終えた。そこで、次は以上の毘婆沙師の論難に対するシュリーラータの答論を分析してみたい。シュリーラータは次のように答える。

AKBh 145, 23–146, 2:

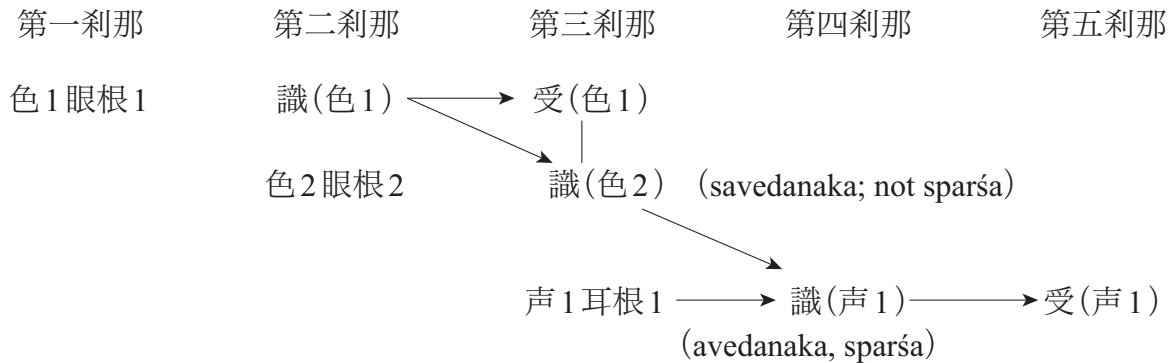
astu tarhi tasmin kāle sparśabhūtaṃ vijñānam avedanakam. tasmāc ca yat pūrvam vijñānam savedanakam tan na sparśaḥ. pratyayavaidhuryād. ity evaṃ sati ko doṣaḥ.

では、その時点では、①触となっている識は、受を伴わない (avedanaka) とすればよい。そして、②それより前の識は受を伴う (savedanaka) が、それは触ではない。縁が欠けているからである。ゆえに、以上のように〔に考える〕ならば、いかなる過失があるか。

前述の毘婆沙師の論難を受けて、シュリーラータは①と②の二つの点を許容すれば、いかなる過失があるかと答えている¹⁵⁾。ここで問題となるのは、「その時点では (tasmin kāle)」と記述される時点がいかなる時点を指すかであるが、これまでの議論を踏まえると、これは明らかに「第三刹那」の時点に所縁の異なる識が生じた場合を指していると言えよう。すなわち、シュリーラータは「第三刹那」の時点では、①と②の二つの点を許容しているのである。

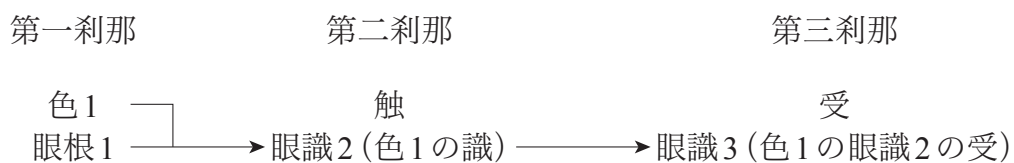
しかし、この『俱舍論』の記述に対して、Dhammajoti [2007a: 123–124] は、これは色を捉えた直後の「第三刹那」の時点に、異なる所縁が捉えられた場合であると言及し、次のように図示する。

15) これに対して、毘婆沙師の立場からは「すべての心に十大地〔法〕がある、という大地〔法〕の規定が破られる」と述べられるだけで、以上のシュリーラータの見解には理論上、問題がなかったことがうかがえる (AKBh 146, 2–3)。



Dhammajoti [2007a: 124] の解説を要約すれば、概ね次のようになる¹⁶⁾。まず第三刹那の声と耳根を縁として、第四刹那に触となっている耳識が生起する。その際に、識(色2)から生じるはずの受は、第三刹那の所縁が声であるため、縁が欠けているので生起しない。ゆえに、受をもたない耳識がある。すなわち、合理的に期待されるように、耳識が生起するときには、色の感覚が存在せず、次の第五刹那において、その対象固有の感覚である声が生起するのである。そして、識(色2)は、次の刹那に受を生み出さないから、「触を縁として受」という条件を満たさないので、触ではないとされる¹⁷⁾。

一方、木村 [2009: 160] は「所縁の異なるものが同時には存在しないが、触であるが受でない識と、受であるが触でない識があることになる」と言及し、次のように図示する。



16) Dhammajoti [2007a: 124] Conditioned by Śd1 and Śr1 at t3, *śrotra-vijñāna* Vj(śd1) which is *sparśabhūta* arises at t4. At t3, because the *rūpa* object is lacking (*pratyaya-vaidhurya*), since the object now is *śabda*, the *vedanā* that would have been generated from Vj(r2) is not generated; we thus have a *śrotra-vijñāna* Vj(śd1) at t4 which is without *vedanā*. That is, as is reasonably expected, when the *śrotra-vijñāna* arises, there does not exist a sensation of *rūpa*; the sensing of its object proper, *śabda*, arises in the following moment, t5. Vj(r2) does not constitute *sparśa*, not being able to serve as the condition for generating *vedanā* in the next moment in accordance with the principle “*sparśa-pratyayā vedanā*”.

17) Dhammajoti [2007a] の研究があることに関しては、部派仏教研究会において、一色大悟氏から御指摘を賜った。ここに記して感謝の意を述べる。

少なくともこの図にしたがえば、木村〔2009: 160〕は「第三刹那」の時点には「眼識」が生起すると理解し、その眼識とは「受であるが触でない識」と理解したようである。

このように両者の研究では、「第三刹那」の時点が全く異なる概念で説明されており、『俱舍論』におけるシュリーラータの答論の内容が解明されているとは言い難い。

では、以上の『俱舍論』におけるシュリーラータの答論の内容について、いかに理解すべきなのか、AKVy の註釈を援用して確認していきたい。

AKVy 308, 13–16:

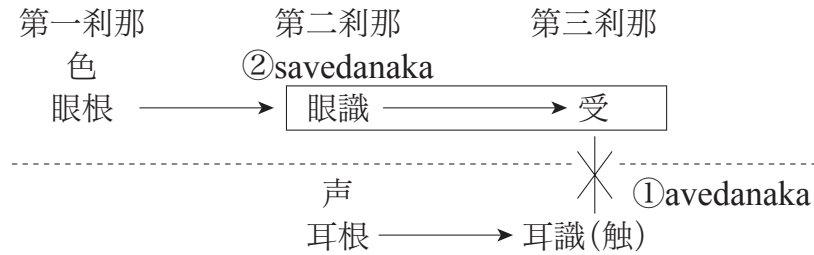
astu tarhīti vistaraḥ yady evaṃ doṣo 'stu tarhi tasmim kāle kasmim kāle. śabdālaṃbanakāle sparśabhūtaṃ vijñānam avedanakam. tasmāc ca śabdālaṃbanād yat pūrvam vijñānam savedanakam tan na sparśaḥ. evaṃ hi nirdoṣam bhavatīti.

では、〔その時点では、①触となっている識は、受を伴わない〕とすればよい云々とは、もしそのように過失がある〔と言うの〕ならば、ではその時点ではとは、いかなる時点ではか。〔すなわち〕声を所縁とする〔耳識の〕時点では、①触となっている識は、受を伴わない（avedanaka）とすればよい。そして、②その声を所縁とする〔耳識〕より前の識は受を伴う（savedanaka）が、それは触ではない。そうであるので、過失にはならない、以上。

AKVy では、『俱舍論』において「その時点では（tasmin kāle）」とされた記述を「声を所縁とする〔耳識の〕時点では（śabdālaṃbanakāle）」と註釈する。ゆえに、ここでは「第三刹那」の時点が焦点になっていると言えよう。そして、「その声を所縁とする〔耳識〕より前の識」と註釈されることから、これは「第二刹那」の眼識を指していると言えよう。

そこで、ひとまず AKVy の註釈する通りに、「第三刹那」の時点に焦点を合わせた場合、①と②の二つの点を許容するシュリーラータの見解を図示すれば、次のようになる。

【図4：「第三刹那」の時点における所縁が変わる場合の認識の構造】



AKVy の註釈に基づけば、以上の【図4】のように「第三刹那」の時点では、①触となっている耳識は受を伴わず (avedanaka)、②また第二刹那の眼識は受を伴う (savedanaka) が、それは触ではないとされる。

では、なぜシュリーラータは、「第三刹那」の時点では、①受を伴わないが触である耳識と②受を伴うが触ではない眼識との二つを許容すればよいと答えたのであろうか。この点について、さらに AKVy の註釈を見ていきたい。

AKVy 308, 18–22:

kiṃ punaḥ kāraṇaṃ kiṃcid vijñānaṃ avedanakaṃ, kiṃcic ca na sparśaḥ pratyaya-
vaidhuryāt. vidhurā hi pratyayā vipratibhandhenāvasthitāḥ. na hi sarvaḥ
samanantarapratyayo vedanāpratyayaṃ sparśabhūtaṃ vijñānaṃ janayituṃ
samartha iti. tad evaṃ tasya bhinnālambanaṃ vijñānaṃ ekāntenāvedanakaṃ,
tadutpādakaṃ cāsparśabhūtaṃ.

では、どうして【問①】ある識（耳識）は受を伴わず、【問②】またある〔識〕（眼識）は触ではないのかといえば、縁が欠けているからである。実に、完備していない諸々の縁は、〔結果の生起を〕妨げるものとしてある。なぜなら、すべての等無間縁が受の縁となる、触となっている識を生ずることができるわけではないからである。ゆえに、そのようにして、彼（シュリーラータ）にとっては、【答①】所縁を異にする識は常に受を伴わない (avedanaka) のであって、【答②】またそ〔の識〕を生じるのは、触となっている〔識〕ではない。

以上の AKVy の註釈に基づけば、ここでの「受を伴う (savedanaka)」、あるいは「受を伴わない (avedanaka)」というのは、「同一の所縁を捉える識か」、

それとも「異なる所縁を捉える識か」を意味している。すなわち、第三刹那の耳識は、同じ第三刹那に生起する眼識所生の受とは所縁が異なる。ゆえに、第三刹那の耳識は①受を伴わない (avedanaka) というのである¹⁸⁾。

一方、第二刹那の眼識と第三刹那の眼識所生の受は、生起する刹那こそ異なるものの、同一の所縁 (色) を捉える。ゆえに、第二刹那の眼識は②受を伴う (savedanaka) というのである¹⁹⁾。

そして、ここでの「触ではない (na sparśa)」というのは等無間縁にならないことを意味している。すなわち、第二刹那の眼識は、等無間縁によって第三刹那に眼識を生ずることはできない。なぜなら、「第三刹那」の時点には、第二刹那の声と耳根とを縁として、耳識 (触) が生ずるからである。ゆえに、第二刹那の眼識は縁が欠けているため等無間縁とならず、第三刹那の時点では、もはや触ではない (na sparśa) というのである。そのため、「第三刹那」の時点には、あくまでも眼識所生の受と耳識しか生起せず、シュリーラータにとって受は識とは別個の存在であるから、「二心並起²⁰⁾」の過失にも反しないのである。

したがって、AKVy の註釈に基づくかぎり、シュリーラータの答論の内容は、Dhammajoti [2007a] や木村 [2009] のようには理解し難いのであり、シュリーラータの所縁が変わる場合の認識の構造は、上記の【図4】こそが正しい

18) シュリーラータによれば、「第三刹那」の時点の耳識と眼識所生の受は同時生起するものの、所縁を異にするため、その関係は全く別のものであるとされる。ゆえに、耳識と眼識所生の受は同一刹那に存在する別の心相続とでも考えていたのであろうか。少なくとも、一刹那の間に根・境・識の三者が和合し、同時に諸々の心所法が俱生する毘婆沙師の立場では、複数の心相続を認める立場に発展することはなかったと推測できる。なぜなら、毘婆沙師には【図3】の認識の構造のように、所縁が変わる場合の過失はないからである。

19) このシュリーラータの見解は、有部正統派のもつ法相とは明らかに異なる。ゆえに、当該箇所の記事は、経部のもつ法相として理解しなければならないであろう。Dhammajoti [2007a] や木村 [2009] は、当該箇所を有部の法相と照らして考察したことによる誤解と思われる。

20) 二心並起の詳細については船山 [2000] を参照。周知のように、有部の定説では、一刹那に二つの心が同時に生ずることを認めない (二心並起の否定) が、シュリーラータも同じく、二心並起を認めなかったことがうかがえる。これは『唯識三十頌』に対するヴィニターデーヴァの複註で説かれる経部が二心並起を認めないという旨の解説とも一致すると思われる。山口・野澤 [1953: 323-324] を参照。

と言えよう。

以上、『俱舍論』におけるシュリーラータの答論の内容について、AKVy の註釈を援用して考察してきたが、まとめると次のようになる。

1. 『俱舍論』において、シュリーラータは【図 3】のように、色から声に所縁が変わる場合には、「第三刹那」の時点では、①触となっている識は受を伴わない (avedanaka) こと、そして、②それより前の識は受を伴う (savedanaka) が、触ではないことという二つの点を許容した。
2. AKVy においては、以下の四点が明らかとなった。
 1. 「第三刹那」の時点では、①触となっている第三刹那の耳識は受を伴わず (avedanaka)、②また第二刹那の眼識は受を伴う (savedanaka) が、触ではないとされる。
 2. 第三刹那の耳識が「受を伴わない (avedanaka)」というのは、所縁の異なる識であることを意味しており、第二刹那の眼識が「受を伴う (savedanaka)」というのは、生起する刹那こそ異なるものの、同一の所縁を捉える識であることを意味している。
 3. 第二刹那の眼識が「触ではない (na sparśa)」というのは、縁が欠けているため、等無間縁にならないことを意味している。
 4. AKVy の註釈に基づくかぎり、『俱舍論』におけるシュリーラータの答論の内容は、Dhammajoti [2007a] や木村 [2009] のようには理解し難く、シュリーラータの所縁が変わる場合の認識の構造は、【図 4】こそが正しいと言える。

5. シュリーラータの所縁が変わらない場合の認識の構造

先の検討では、シュリーラータの所縁が変わる場合の認識の構造について、AKVy を援用して分析を行った。では、所縁が変わらない場合にはどのような認識の構造になるのか。この点について『俱舍論』では説かれないが、AKVy では次のように説かれる²¹⁾。

AKVy 308, 22–24:

yadi tu rūpāmbanāc cakṣurvijñānād anantaram rūpāmbanam eva cakṣurvijñānam utpadyate manovijñānam vā tat savedanakaṃ. pūrvotpannam sparśa iti.

しかし、もし色を所縁とする眼識（A）の直後に、同じ色を所縁とする眼識、あるいは意識（触 B）が生ずるならば、そ〔の眼識、あるいは意識（触 B）〕は受（A）を伴う（savedanaka）。前に生じた〔眼識（A）〕は触である、以上。

ここで述べられる認識の構造では、「第三刹那」の識の所縁が変わらないため、前述のような所縁が変わる場合に起こる過失は存在しない。ゆえに、同一の所縁を続けて認識する場合には、二つの識は受を伴い（savedanaka）、また触となるのである。そこで、以上の AKVy の記述を図示すれば、次のようになる²²⁾。

21) 一方、TA と LA でも、AKVy と同趣旨の註釈がなされる。次の通りである。

TA D. 389b3–5, P. 75b3–5 ; LA D. 313a3–4, P. 367a2–4 :

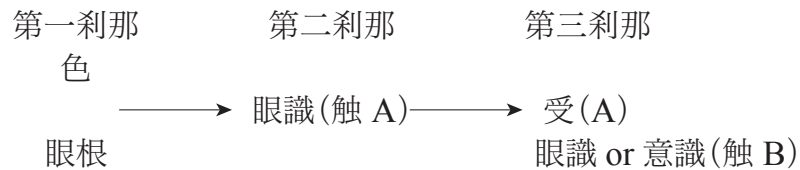
ཇི་ལྟར་ཞིན་ལལ་ཏྲ་གཞུགས་ལ་དམིགས་པའི་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་མཛུགས་ལྟེན་གྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལས། ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་གཞུགས་ལ་དམིགས་པ་འོན་ཏེ་ཚོར་བ་དང་བཅས་པ་ཡིན་ནོ། །
ཁོའི་ཕྱིར་ཞིན། ལྟར་ཞུས་པ་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡིན་པས་རིགས་གཅིག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལོ། །

〔所縁が変わらないときには過失がない。〕どのようにか。もし色を所縁とする眼識（A）の直後に、同じ色を所縁とする眼識、あるいは意識（触 B）が生ずるならば、そ〔の眼識、あるいは意識（触 B）〕は受（A）を伴う（*savedanaka）。なぜかといえ、前に生じたのが眼識であるので、同種類だからである。

御牧 [1988: 246–250] によって紹介されているように、「無分別の意識」をどのように位置付けるべきかについては後期インド仏教の認識論に至るまで重要な問題となる。そこで、ここでの意識が無分別か、有分別であるかを考察するための手がかりとして、TA と LA で註釈される「同種類」という語には注目しておきたい。というのも、瀧川 [1999] によれば、『瑜伽論』のジナミトラ註では、意識が率爾（無分別）と呼ばれる場合があり、その場合の率爾の意識とは、無分別の前五識と「同種類」とであると註釈されるからである。

22) 【図 5】を一見すれば明らかなように、ここでの所縁が変わらない場合の認識の構造は、前に図示した【図 2】の認識の構造のことである。ゆえに、『俱舍論』において、シュリーラータが「なぜなら、前の触（A）を原因とする受（A）が、後の触（B）の時に〔生ずる〕。〔ゆえに〕すべての触が受を伴い、またすべての識は触となるからである（pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā. sarve ca sparśāḥ savedanakāḥ sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśa）」と答えた記述は、AKVy の註釈する【図 5】の所縁が変わらない場合の認識の構造の説明と対応する。そのため、シュリーラータは【図 5】の所縁が変わらない場合の認識の構造を想定していたのであって、AKVy が独断で、シュリーラータの所縁が変わらない場合の認識の構造を註釈しているのではないと言えよう。

【図5：所縁が変わらない場合の認識の構造】



ところで、以上の【図5】の所縁が変わらない場合の認識の構造では、「第三刹那」の眼識、あるいは意識（触 B）は過去（第一刹那）の色を所縁するとされる²³⁾。この認識の構造を成り立たせる根拠となっているのは、シュリーラータ独自の理論である「随界説」にあると考えられる。

加藤 [1989: 250–260] によれば、「随界説」とはシュリーラータが時間的な因果関係や業の問題を説明するために持ち出した理論であり、具体的には心身相続（六処）のことを指す。そして、「随界説」の特徴の一つには、新たに生じた識を一刹那、あるいは多刹那以前の対象と結びつけることができるとされる²⁴⁾。

そこで、シュリーラータが過去法の認識について説明する、次の『順正理論』「弁随眠品」中の記述を見てみたい。

『順正理論』[T. 29. 628c13–17] (Cf. 加藤 [1989: 291]) :

彼謂。如是因智生時自相續中因縁有故。謂昔曾有如是智生。傳因生今如是相智。今智既以昔智爲因。故今智生如昔而解。即以昔境爲今所縁。然彼所縁今時非有。今雖非有而成所縁。

彼（シュリーラータ）は言う。ある特定の因なる智（識）が生起する時には、自らの相続（心身）中に因・縁があるからである。すなわち、かつて

23) 同じことが『順正理論』の「所縁縁」に関する議論の箇所でも取り上げられており、それについては加藤 [1989: 275–284] や Cox [1988] 等によって詳細に論じられている。そのため、ここでは『順正理論』における当該箇所の記述のみを確認しておく。

『順正理論』[T. 29. 447b28–c6] (Cf. 加藤 [1989: 277]) :

此中上座復作是言。縁過去等所有意識非無所縁。非唯縁有。何縁故爾。以五識身爲等無間所生意識説能領受前意所取諸境界故。如是意識以意爲因。此所縁縁即五識境。要彼爲先此得生故。隨彼有無此有無故。然此意識非唯縁有。爾時彼境已滅壞故。非無所縁。由此意識隨彼有無此有無故。

24) 「随界説」の詳細については、三友 [1980]、加藤 [1989: 252–258] を参照。

ある特定の智の生起があった。〔そして〕伝わった因²⁵⁾が、現在のその特定の相の智を生じさせた。現在の智はすでに〔生じた〕過去の智を因とする。その故に、現在の智が生じて、過去〔の智〕と同様に理解する。すなわち、過去の対象を現在〔の智〕の所縁とする。しかし、その所縁は現在の時には非実在である。現在〔の時〕には非実在であるけれども、〔現在の智の〕所縁となる。

ここでは、シュリーラータによって、現在の智（識）が生起する時には、「随界」として自らの相続（心身）中に保持された因・縁があるため、すでに生じた過去の智を因とし、また実在しない過去の対象を所縁とすることができると述べられている。すなわち、「随界説」があるからこそ、現在の智はすでに消滅した所縁をも認識することができると述べられているのである。

この『順正理論』におけるシュリーラータの「随界説」の記述は、AKVyの註釈とも対応している。つまり、第三刹那の眼識、あるいは意識（触B）が、過去（第一刹那）の色を所縁とすることができるのは、「随界説」の理論が根拠となっているからである²⁶⁾。

そこで、AKVyの註釈を分析すれば、次のようになる。すなわち、第一刹那の色を第二刹那に眼識が捉えると、その眼識と色とは自らの相続（心身）中に保持される。そして、第三刹那に意識が生起する時には、その「随界」として保持された第二刹那の眼識を因とし、第一刹那の色を所縁とする。ゆえに、意識は過去の眼識と同様に、過去（第一刹那）の色を理解することができるというのである。

25) 当該箇所「傳因」という語については、以下の『順正理論』の記述を参照。

『順正理論』[T. 29. 482b23-25]

由先業力招異熟果、要先因滅已、餘因感果時、遠由先因力方名傳因故。

26) 三友[1980]や加藤[1989: 251-252]等によって指摘されているように、『俱舍論』およびその註釈書では、随界説に当たる原語は見られない。そのため、これまで『順正理論』以外の論書から、シュリーラータの「随界説」の理論が回収されることはなかった。しかし、当該箇所において、AKVy・TA・LAでは、「随界説」の理論がなければ成り立たない認識の構造を註釈しているのであるから、彼らは「随界説」を把握していたことが推測される。

したがって、【図5】の所縁が変わらない場合の認識の構造を成立させる背景には「随界説」の理論が見いだせる。この「随界説」と結びついた認識の構造であるからこそ、すでに消滅したはずの所縁をも捉えることのできる、シュリーラータ独自の認識の構造を可能なものとするのである。ゆえに、上記の【図5】こそが、シュリーラータの所縁が変わらない場合の認識の構造であると言えよう。

6. おわりに

以上、本稿では、②「次第生起説をめぐる毘婆沙師とシュリーラータとの論争」について、AKVyを援用して、『俱舍論』の記述を補完することによって先行研究を再考し、シュリーラータにおける認識の構造を検討した。今回の検討結果に基づけば、加藤[1989: 207-228]が明らかにしたのは、一つの所縁を捉えた場合の基本的な認識の構造であったと言える。しかし、シュリーラータの認識の構造は、その加藤[1989: 207-228]が明らかにした説に留まるだけではなく、さらに二つの認識の構造があることが明らかとなった。すなわち、①所縁が変わる場合の認識の構造と、②所縁が変わらない場合の認識の構造である。

この二つの認識の構造は、一つの所縁を捉えた直後に、①それとは別の所縁を捉えるか、あるいは②同一の所縁を捉えるかによって、必ずどちらかの認識の構造に派生する。したがって、これは所縁を続けて捉えた場合の認識の構造であると言えよう。

そして、以上の二つの認識の構造を成り立たせるものとして次のことが言える。①所縁が変わる場合の認識の構造においては、生起する刹那こそ異なるものの、同一の所縁を捉えるならば、第二刹那の識と第三刹那の受との間に、「能伴・所伴の関係」を認める。一方で、異なる所縁を捉えるならば、同一刹那に生じる識と受であってもこの関係を認めない。これによって、所縁が変わる場合の認識の構造を成り立たせている。この理解は、これまでのDhammajoti[2007a]と木村[2009]の説を再考するものであり、先行研究と

は異なる新たな認識の構造の理解を提示した。

一方、②所縁が変わらない場合の認識の構造においては、直接的な言及こそ見られないものの、「随界説」を前提として構築されている。なぜなら、「随界説」の理論がなければ、所縁の欠落を回避することができず、すでに消滅したはずの所縁をふたたび認識することはできないからである。ゆえに、所縁が変わらない場合の認識の構造は、「随界説」によって支えられていることが明らかとなった。

経部の思想は資料的な限界もあって、今もなお説明されているとはいえない。しかしそのなかでも、今回シュリーラータにおける認識の構造には、二つの認識の構造があることを明らかにしたことは、経部の思想説明にも寄与するものと言えるのではないだろうか。

略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932–1936.
- LA *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes byaba*): D4093, P5594.
- T. 大正新脩大藏經.
- TA *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*): D4094, P5595.
- 『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*.
- 『順正理論』 衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(T. No. 1562) .

参考文献

- Collet Cox [1988] “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories,” in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11–1, pp. 31–87.
- Dhammajoti, KL [2007a] *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*, Centre for Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong. 3rd. ed., 1st. ed. in 1997.
- 一色大悟 [2016] 「『順正理論』における法 (dharma) の認識」, 課程博士論文

- (東京大学) 未出版.
- 加藤純章 [1989] 『経量部の研究』, 春秋社.
- 木村紫 [2009] 「触 sparśa ノート」, 『東方』 25, pp. 144-166.
- 櫻部建 [1953] 「経量部の形態」, 『印仏研』 3, pp. 115-116.
- 高務祐輝 [2016] 「初期瑜伽行派の対象認識理論について—その起源と展開をめぐって—」 『仏教史学会』 58-2, pp. 1-23.
- 瀧川郁久 [1999] 「『瑜伽論』における認識の継起—特に第六意識の分別について—」, 『東洋の思想と宗教』 16, pp. 20-37.
- 並川孝 [1978]
(並川孝儀) 「説一切有部のダルマ体系についての一考察」, 『仏教大学大学院研究紀要』 6, pp. 119-144.
- 兵藤一夫 [2002] 「経量部師としてのヤショーミトラ」, 『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, pp. 315-336.
- 福田琢 [1989] 「加藤純章著:『経量部の研究』」, 『仏教学セミナー』 50, pp. 46-52.
- [1996] 「実在しない認識対象の可能性をめぐって—説一切有部と譬喩者の理論」, 『同朋仏教』 31, pp. 154-79.
- [1997a] 「『大毘婆沙論』に見える譬喩者の心心所別体説」, 『印仏研』 90-2, pp. 130-133.
- [1997c] 「心相応法について」, 『印仏研』 91-1, pp. 107-111.
- 船山徹 [2000] 「ダルマキールティの六識俱起説」, 『インドの文化と論理 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, pp. 319-346.
- 本庄良文 [1992b] 「Sāutrāntika」, 『印仏研』 40-2, pp. 61-66.
- [2011] 「アビダルマ仏教と大乘仏教——仏説論を中心に」, 『シリーズ大乘仏教 大乘仏教の誕生』, 春秋社, pp. 174-204.
- 水野弘元 [1931] 「譬喩師と成実論」, 『駒沢大学仏教学会年報』 1, pp. 134-156.
- [1932] 「心・心所に関する有部・経部等の論争」, 『宗教研究』 9-3, pp. 42-54.
- [1964] 『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』, 山喜房佛書林. (『改訂版・パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』, ピタカ, 1978.)
- 三友健容 [1980] 「旧随界説について」, 『印仏研』 57-1, pp. 25-30.
- 御牧克己 [1988] 「経量部」, 『岩波講座東洋思想第八巻インド仏教 1』, 岩波書店, pp. 226-260.
- 宮本正尊 [1929] 「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」, 『日本仏教学協会年報』 1, pp. 117-192.
- 室寺義仁 [2004] 「経部—初期 Sautrāntika—」, 『高野山大学論叢』 39, pp. 1-24.
- 山口益・野澤静證 [1953] 『世親唯識の原典解明』, 法蔵館.
- 山口益・舟橋一哉 [1955] 『俱舍論の原典解明 世間品』, 法蔵館.